۲۴۱۷
کتابخانه آستان قدس رضوی

(۱) (۲) رساله فی موضوع الکلام

اسم کتاب رساله جمع بین رایین عربی

مصنف / مؤلف ابونصر محمد فارابی محمد بن محمد
فارابی حمشه‌ای اصفهانی محمد رضا

خطی / چاپی سنگی نسخ

سال چاپ یا تحریر — عدد اوراق

جزء کتب حکمت نماره

شماره عمومی ۱۱۶۲۲ شماره قبض ۶۲۲۷

واقف (درة السلطنه) ملکزاده کوثر تاریخ وقف آبان ۱۳۲۶

طول عرض گنجه

۳۴۴۰۶

سال ۱۳۴۸ خورشیدی بازبینی شد
بازبینی شد

باسمه تعالی
فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۳۴۴۰۶

رده‌بندی دیویی: ۱۳۱۵ ج ۱۲۷ ف ۱۸۴ مرجع ☐

سرشناسه: فارابی، محمد بن محمد، ۲۶۰؟ - ۳۳۹ ق

عنوان قراردادی:

عنوان: الجمع بین الرایین بو منضمه الخلافه الکبری، العلم

شرح پدیدآور:

کاتب: محمد صادق تاریخ کتابت:

محل نشر: [بی‌جا] ناشر: باهتمام ابراهیم ابن احمد تاریخ نشر: ۱۳۱۵ ق

صفحه شمار: ۹۳ ص مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۱۷ x ۹ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☑ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐

واقف: درة السلطنه ملکزاده کوثر تاریخ ثبت: آبان ۱۳۲۶

یادداشتها: ۱. عنوان دیگر: الجمع بین رأیی الحکیمین افلاطون وارسطاطالیس. ۲. شرح فضامم: رساله خلافة الکبری، رساله فی العلم / حمشه‌ای اصفهانی

موضوع(ها): ۱. فلسفه یونانی. ۲. ارسطو، ۳۲۲؟ - ۳۸۴ ق.م. ۳. افلاطون ۳۴۷ - ۴۲۷؟ ق.م. ۴. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴ ق

شناسه(های) افزوده: الف. حمشه‌ای اصفهانی، محمد رضا، خلافة الکبری. ب. محمد صادق، کاتب. ج. ملکزاده کوثر، درة السلطنه، واقف. د. عنوان. هـ. عنوان: الخلافة الکبری

فهرستنگار: ... تاریخ فهرستنگاری: ... ۸۸

۲۴۱۷

کتابخانه آستان قدس رضوی

اسم کتاب رسالهٔ جمع بین رأیین ① ② رساله فی معنی العقل عربی

مصنف مؤلف ابو نصر محمد فارابی، محمد بن محمد

محلی فارابی، نسخه‌ای اصفهانی، تهران

چاپی سنگی نسخ -

سال چاپ یا تحریر — عدد اوراق

جزء کتب حکمت شماره

شماره عمومی ۱۱۶۲۲ شماره قبض ۶۲۲۷

واقف (درة السلطنه) ملکزاده کوثر درة السلطنه تاریخ وقف ابان ۱۳۲۵

طول عرض گنجه

۳۴۴۰۶

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

بازبینی شد

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۳۴۴۰۶

رده‌بندی دیویی: ۱۳۱۵ ج ۱۲۷ ف ۱۸۴ مرجع ☐

← شناسه های افزوده: و. عنوان: العلم. ز. عنوان: الجمع بین رأیی الحکیمین افلاطون و ارسطاطالیس.

کتابخانه آستان قدس رضوی
(۱)
(۲) رساله فی موضوع ...
اسم کتاب رساله جمع بین رأیین عربی
مصنف / مؤلف ابونصر محمد فارابی محمد بن محمد
فارابی شماره ای اصطفای ...
خطی / چاپی سنگی نسخ
سال چاپ یا تحریر — عدد اوراق ۳۲۴۰۶
جزء کتب حکمت شماره
شماره عمومی ۱۱۶۲۲ شماره قبض ۶۲۲۷
واقف (درة السلطنه) ملکزاده کوثر درة السلطنه تاریخ وقف ابان ۱۳۲۶
طول عرض گنجه
مثال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد
بازبینی شد

رساله جمع بین رأیین عربی

مؤلف ابونصر محمد فارابی

چاپ سنگی تهران

وقف درة السلطنه ملکزاده کوثر ابان ۱۳۲۶

۱۸۱
ق ۱۲۷

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

رسالة الجمع بين الرأيين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصور الكل ومخترعه
كفاء احسانه القديم وافضاله والصلوة على سيد
الانبياء محمد وآله **وبعد** مقالة ابي نصر الفارابي
في الجمع بين رايي افلاطن وارسطوطاليس لما رايت اكثر
اهل زماننا قد خاضوا وتنازعوا في حدث العالم
وقدمه وادعوا ان بين الحكيمين المتقدمين المبرزين
اختلافا في اثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب
وفي امر النفس والعقل وفي المجازاة على الافعال

خيرها

خيرها وشرها وفي كثير من الامور المدنية والخلقية
والمنطقية فاردت في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع
بين رايهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما
ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك
والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما وابين مواضع
الظنون ومداخل الشكوك في مقالتيهما لان ذلك من
اهم ما يقصد بيانه وانفع ما يراد شرحه وايضاحه اذ
الفلسفة حدها وماهيتها انها العلم بالموجودات بما
هي موجودة وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة
ومنشئان لاوائلها واصولها ومتممان لاواخرها و
فروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها واليهما
المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر منهما في كل فن

هو الاصل المعتمد عليه لخلوه عن الشوائب والكدر بذلك
نطقت الالسن وشهدت العقول ان لم تكن من الكافة
فمن الاكثرين من ذوي الالباب الباضعة والعقول الصافية
ولما كان القول والاعتقاد صادقا متى كان لوجوده المعبر
عنه مطابقا ثم كان بين قولي هذين الحكيمين في كثير من
انواع الفلسفة خلاف لم يخل الامر فيه من احدى ثلث
خصال اما ان يكون هذا الحد المنبئ عن ماهية الفلسفة
غير صحيح واما ان يكون راي الجميع او الاكثرين واعتقادهم
في تفلسف هذين الرجلين سخيفا واما ان يكون في معرفة
الظانين فيهما ان بينهما خلافا في هذه الاصول تقصير
والحد صحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من
استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات

كتابخانه آستانه قدس

العلوم وموادها لا تخلو من ان يكون اما الهية واما
طبيعية واما منطقية او رياضية او سياسية وصناعة
الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى انه لا يوجد
شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل و
عليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية وطريق
القسمة يصرح ويوضح ما ذكرنا وهو الذي يؤثر
افلاطن فان المقسم يروم ان لا يشذ عنه شيء موجود
من الموجودات ولو لم يسلكها افلاطن لما كان الحكيم
ارسطاطاليس يتصدى لسلوكها غير انه لما وجد افلاطون
قد احكمها وبينها واتقنها واوضحها اعتنى ارسطاطاليس
احتمال الكد واعمال الجهد في انشاء طريق القياس
وشرع في بيانه وتهذيبه ليستعمل البرهان والقياس

في جزء جزء مما يوجبه المشتهر ليكون كالتابع المتمم
والمساعد الناصح ومن تدرب في علم المنطق واحكم اداب
الخلقية ثم شرع في الطبيعيات والالهيات ودرس كتب
هذين الحكيمين تبين له ما اقوله حيث يجدهما وقد قصدا
لتدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا في ايضاح
احوالها على ما هي عليها من غير قصد منهما الاختراع
واغراب وزخرفة وتشوق بل التوفية كل منهما قسطه
ونصيبه بحسب الوسع والطاقة واذا كان ذلك كذلك
فالحد الذي قيل في الفلسفة انها العلم بالموجودات بما
هي موجودة حد صحيح ينبئ عن ذات المحدود ويدل على ماهيته
فاما ان يكون راي الجميع والاكثرين واعتقادهم في هذين
الحكيمين انهما المنظوران والامامان المبرزان في هذه

الصناعة سخيفا مدخولا فذلك بعيد من قبول العقل
اياه واذ عانده الوجود يشهد بضده لانا نعلم يقينا
انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع واحكم من شهادات المعارف
المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الاراء الكثيرة اذ
العقل عند الجميع حجة ولاجل ان ذا العقل ربما يخيل
اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة
تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج
الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة
اقوى ولا يقين احكم من ذلك ثم لا يغرنك وجود اناس
كثيرة على آراء مدخولة فان الجماعة المقلدين لرأي واحد
المذعنين لامام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل
واحد والعقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد حسبما

ذكرناه لا سيما اذا لم يتدبر الرأى الذى يعتقده مرارا
ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة فان حسن الظن
بالشىء والاهمال فى البحث قد يغطى ويعمى ويخيل فاما
العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تأمل منها وتدرب و
بحث وتنقير ومعاندة وتبكيت واثارة الاماكن المقابلة
فلا شىء اصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه ونحن
نجد الالسن المختلفة متطابقة بتقديم هذين الحكيمين
وفى التفلسف بهما يضرب الامثال واليهما يساق الاعتقاد
وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والغوص على
المعانى الدقيقة المؤدية فى كل شىء الى المحض والحقيقة
واذا كان هذا هكذا فقد بقى ان يكون فى معرفة الظانين
بهما ان بينهما خلافا فى الاصول تقصير وينبغى ان يعلم

ان انه ما من ظن مخطئ او سبب يغلط الا وله داع اليه
وباعث عليه ونحن نبين فى هذه المواضع بعض الاسباب
الداعية الى الظن بان بين الحكيمين خلافا فى الاصول
ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما **اعلم** ان ما هو متأكد
فى الطبايع بحيث لا يقلع عنها ولا يمكن خلوها عنه
والتبرى منه فى العلوم والآراء والاعتقادات وفى
اسباب النواميس والشرايع وكذلك فى المعاشرات المدنية
والمعاملات هو الحكم فى الكل عند استقراء الجزئيات اما
فى الطبيعيات فمثل حكمنا بان كل حجر يرسب فى الماء ولعل
بعض الاحجار يطفو وان كل نبات يحترق بالنار ولعل
بعضها لا يحترق وان جرم الكل متناه ولعله غير متناه
وفى الشرعيات مثل ان كل من شوهد فعل الخير منه على

أكثر الأحوال فهو عدل صادق الشهادة في كثير من الأشياء
من غير أن يشاهد جميع أحواله ولما كان أمر هذه القضية
على ما وصفناه من استحكام استيلائه على الطبائع ثم
وجد أفلاطون وأرسطو وبينهما في السير والأفعال و
كثير من الأقوال خلاف ظاهر فكيف ينضبط الوهم معهما
عن أن يتوهم ويحكم بالخلاف الكلي بينهما مع سوء الوهم
إلى كون القول والفعل جميعاً تابعين للاعتقاد ولا سيما
حيث لا مراقبة ولا احتشام ومع تمادي المدة ثم من أفعالهما
المتباينة وسيرهما المختلفة تخلي أفلاطن في أكثر الأسباب
الدنيوية ورفضها وتحذيره في كثير من أقاويله عنها
وإيثاره تجنبها وملابسة أرسطوطاليس لما كان هجره أفلاطون
حتى استولى على كثير من الأملاك وتزوج فأولد وتوزر

للملك إسكندر وحوى من الأسباب الدنيوية على ما لا
يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين فظاهر
هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً
في أمر الدارين وليس الأمر كذلك في الحقيقة فإن أفلاطون
هو الذي دون السياسات وهذبها وبين السير العادلة
والعشرة الأنسية المدنية وأبان عن فضائلها وأظهر
الفساد العارض للأفعال من هجر العشرة المدنية وترك
التعاون فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة يتداولها
الأمم المختلفة من لدن زمانه إلى عصرنا هذا غير أنه لما
رأى أمر النفس وما يبتلى به الإنسان حتى إذا أحكم تعديلها
وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيره ثم لم يجد في نفسه من
القوة ما يمكنه الفراغ عما يهمه من أمرها أفنى أيامه في أهم

الواجبات عليه عازمًا على انه متى فرغ من الأهم الأولى
اقبل على الأقرب الادنى حيث ما اوصى به في مقالاته
في السياسات والأخلاق وان ارسطاطاليس جرى
على مثل ما جرى به افلاطون في اقاويله ورسائله
السياسية ثم لما رجع الى امر نفسه خاصة احس منها
بقوة ورحب ذراع وتوسع اخلاق وسعة صدر و
كمال امكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع
بكثير من الاسباب المدنية فمن تامل هذه الاحوال علم انه
لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وان التباين
الواقع لهما كان بسببه نقص في القوى الطبيعية في احدهما او
زيادة فيها في الآخر لا غير على حسب ما لا يخلو منه كل
اثنين من اشخاص الناس اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو

آثر واصوب واولى غير انهم ربما لا يطيقونه ولا يقدرون
عليه وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض ومن ذلك
ايضًا تباين مذهبيهما في تدوين العلوم وتاليف الكتب و
ذلك ان افلاطون كان يمنع في قديم الايام عن تدوين العلوم
وايداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول
المرضية فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب
ما يستنبطه حيث استفرغ علمه وحكمته وتبسط فيها
فاختار الرموز والالغاز قصدًا منه لتدوين علومه
وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليها الا المستحقون
لها والمستوجبون للاحاطة بها طلبًا وبحثًا وتبصرًا
واجتهادًا واما ارسطاطاليس كان منهجه الايضاح
والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء

كل ما يجد اليه السبيل من ذلك في هذا ان سبيلا على ائمة
الامر مبنا بيان غيران الباحث عن علوم ارسطاطاليس
والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في
وجوه الاطلاق والتعمية والتعقيد على ما يظهر من قصد
البيان والايضاح من ذلك ما يوجد في اقاويله من
حذف المقدمات الضرورية عن كثير من القياسات الطبيعية
والالهية والخلقية التي اوردها مما دل على مواضعها
المفسرون لها ومن ذلك حذف كثير من النتايج وحذف
الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما
مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسة المدن
المحرفة من آثر اختيار العدل في التعاون فخليق ان
يميزه مدبر المدينة في العقوبة وتمام هذا القول هكذا

من آثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يميزه مدبر
المدينة في العقوبة والثواب يعني من آثر العدل
فخليق ان يثاب ومن آثر الجور فخليق ان يعاقب ومنها من ضم
ذكره لمقدمتي قياس ما واتباعهما نتيجة قياس آخر و
ذكره لمقدمتي قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات
مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر اجزاء الجواهر انها
جواهر ومن ذلك اشباعه القول في تقدير جزئيات
الشيء الواضح ليري من نفسه البلاغ والجهد في الاستيفاء
ثم تجاوزه عن الغامض من غير اشباع في القول ولا توفية
في الخط ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذي في
كتبه العلمية حيث يظن ان ذلك الطباع انه لا يمكنه
التحول عنه فاذا تأمل رسائله يجد كلامه منسقا ومنظوما

على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب و
يكفينا رسالته المعروفة الى افلاطن في جواب ما كان
افلاطن كتب اليه يعاتبه على تدوينه الكتب وترتيبه العلوم
واخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة فانه
يصرح في هذه الرسالة الى افلاطون ويقول انى
وان دونت هذه العلوم والحكم المصونة المضنون بها
فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص اليها الا اهلها وعبرت
عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها فقد ظهر بما
وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في
المسلكين امر يشتمل على حيط لان ظاهران مختلفان
يجمعهما مقصود واحد ومن ذلك ايضا امر
الجوهر وان التي منها اقدم عند ارسطاطاليس غير

غير التي منها اقدم عند افلاطن فان اكثر الناظرين
في كتبهما يحكمون بخلاف بين رأييهما في هذا الباب
والذي حذاهم الى هذا الحكم وهذا الظن هو ما وجدوا
من اقاويل افلاطن في كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس
وكتاب بوليطيا الصغير الدالة على ان افضل الجواهر و
اقدمها واشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيدة
من الحس والوجود الكياني ثم وجدوا اكثر اقاويل
ارسطاطاليس في كتبه مثل كتابه في المقولات وكتابه
في القياسات الشرطية يصرح بان اولى الجواهر بالتفضيل
والتقديم الجواهر الاول التي هي الاشخاص فلما وجدوا
هذه الاقاويل على ما ذكرناه من التفاوت والتباين
لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافا والامر ليس كذلك

لان من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين
الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون
على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة
ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة اخرى بغير
ما تكلموا به اولا وليس ذلك ببدع ولا بمستنكر اذ
مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة وهذا
ما قد قيل انه ان ارتفع من حيث ومن جهة بطل تلك
العلوم والفلسفة الا ترى ان الشخص الواحد كسقراط
مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان
وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث
هو ابيض او فاضل او غير ذلك وفي المضاف من حيث هو
اب او ابن وفي الوضع من حيث هو جالس او متكئ وكذلك

سائر

سائر ما اشبهه فالحكيم ارسطو حيث جعل اولى الجواهر
بالتقديم والتفضيل اشخاص الجواهر انما فعل ذلك
في صناعة المنطق وصناعة الكليات حيث يراعي اول
الموجودات القريبة الى المحسوس الذي يؤخذ منه
جميع المفهومات وبها قوام الكلي المتصور واما الحكيم
افلاطن فانه حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل
الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة
وفي اقاويله الالهية حيث كان يراعي الموجودات
البسيطة الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر فلما كان
بين المقصدين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد و
بين المنحو بهما اختلاف فقد صح ان هذين الرأيين من
الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما اذ الاختلاف انما

يكون

يكون هما اصلاً ان حكما على الجواهر من جهة واحدة و
بالاضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين فلما لم يكن
ذلك كذلك فقد اتضح ان رايهما يجتمعان على حكم
واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها **ومن ذلك**
ايضاً ما ظن بهما في امر القسمة والتركيب في توفية الحدود
وان افلاطن يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق
القسمة وارسطوطاليس يرى ان توفية الحدود انما
يكون بطريق البرهان والتركيب فينبغي ان تعلم
ان مثل ذلك مثل الدرج الذي يرتقى عليها وينزل
منها فان المسافة واحدة وبين السالكين خلاف
وذلك ان ارسطو لما راى ان اقرب الطرق واوثقها
في توفية الحدود هو تطلب ما يخص الشيء وما يعمه مما

هي ذاتية وجوهرية وسائر ما ذكره هو في الحرف
الذي يتكلم على توفية الحدود فيه من كتبه فيما بعد الطبيعة
وكذلك في كتاب البرهان وفي كتاب الجدل وفي غير ذلك
من المواضع مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخل من قسمة ما
وان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين العام
والخاص وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك [طريق القسمة]
وذهنه وفكره طريق القسمة وانما يصرح ببعض اطرافها
ولاجل ذلك لم يطرح طريق القسمة واسا الكنه بعده
من التعاون على اقتفاء اجزاء الحدود. والدليل على
ذلك قوله في كتاب القياس في آخر المقالة الاولى
فاما ان القسمة التي يكون بالاجناس جزء صغير من
هذا المأخذ فانه سهل ان يعرف وسائر ما يتلوه وهو

لم يعد المعاني التي يرى افلاطون استعمالها حين يقصد
الى اعم ما يحده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده
فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منها كذلك
وينظر في اي الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال
يفعل كذلك الى ان يحصل امر عامي قريب من المقصود
تحديده وفصل يقوم ذاته ويفرزه عما يشاركه وهو
في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركب الفصل على
الجنس وان لم يقصد ذلك من اول الامر فاذ كان لا
يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان ظاهر سلوكه
ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وايضا
فسواء طلبت جنس الشيء وفصله او طلبت الشيء في
جنسه وفصله وظاهر انه لا خلاف بين الرايين في الاصل

وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندعي انه لا يوجد
بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لانه
يلزمنا عند ذلك ان يكون قول ارسطو ومأخذه و
سلوكه باعيانها قول افلاطون ومأخذه وسلوكه
وذلك محال وشنيع لكنا ندعي انه لا خلاف بينهما
في الاصول والمقاصد على ما بيناه وسنبينه بمشيئة
الله وحسن توفيقه **ومن ذلك ايضاً**
ما انتحله امونيوس وكثير من الاسكندرانيين وآخرهم
ثامسطيوس ومن تبعه من ان القياس المختلط من
الضروري والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منهما
ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا
ذلك الى افلاطن وادعوا انه ياتي بقياسات في كتبه

يوجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتايجها وجودية
مثل القياس الذى يأتى به فى كتاب طيماوس حيث يقول
الوجود افضل من اللاوجود والافضل تشتاقه الطبيعة
ابدا ويزعمون ان النتيجة اللازمة لها بين المقدمتين
وهى ان الطبيعة تشتاق الوجود ليست ضرورية
من جهات منها انه لا ضرورة فى الطبيعة وان الذى
فى الطبيعة هو الوجود الذى على الاكثر ومنها ان
الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق
لوجود ما اللازمة عنه ويزعمون ان المقدمة الكبرى
من هذا القياس ضرورية لقوله ابدا وارسطوطاليس
يصرح فى كتاب القياس الذى يكون مقدماته مختلطة
من الضرورى ومن الوجودى ويكون الكبرى هى الضرورية

بان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر
فنقول انه لولا انه لا يوجد لارسطوطاليس تصريح به
ان امثال هذه النتائج تكون ضرورية او وجودية
البتة واما ذلك شىء يتعجب الناظرون المتاخرون
ويزعمون انه قد يوجد لافلاطن قياسات على هذا السبيل
مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر الآن
الذى دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط
صناعة المنطق بالطبيعى وذلك انهم لما وجدوا القياس
مركبا من مقدمتين وثلثة حدود اول واوسط واخير
ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضروريا ولزوم
الاوسط للاخير وجوديا ورأوا الحد الاوسط وكان
هو العلة فى لزوم الحد الاول للاخير واصله

ثم وجدوا حالة نفسه عند الاخر حال الوجود قالوا
اذا كان الاوسط الذي هو العلة والسبب في صول
الاول بالاخر حال الوجود فكيف يجوز ان يكون حال
الاول عند الاخر حال الاضطرار وانما سوغ لهم
هذا الاعتقاد نظرهم في مجرد الامور والمعاني وزودا
عن شرايط المنطق وشرايط المقول على الكل ولو علموا
وتفكروا وتاملوا حال المقول على الكل وشرطوا ان
معناه هو ان كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو ا
ثم وجدوا ا وهو شرط حق المقول على الكل بالضرورة
ح لما عرض لهم الشك ولما اساغ لهم ما اعتقدوا
وايضا فان القياسات التي ياتون بها عن افلاطن
اذا تومل حق التامل فيها وجد اكثرها واردا في

صفة القياس المؤتلف من الموجبتين في الشكل الثاني
ومهما نظر في واحد احد من مقدمتيها تبين ما ادعوه
فيها وقد لخص الاسكندر الافروديسي معنى المقول على
الكل وفاصل عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن ايضا
ايضا في كتاب انولوطيقا في هذا الباب وبينا معنى
المقول على الكل ولخصنا امره شافيا وفرقنا فيه بين
الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني في بحث
يكون فيه غنية لمن تامل عن كل ما يورثه لبسا في هذا
الباب فقد ظهر ان الذي ادعاه ارسطوطاليس في هذا
القياس هو على ما ادعاه وان افلاطن لا يوجد له قول
يصرح فيه بما يخالف فيه قول ارسطو ومما اشبه ذلك
ما ادعوه على افلاطن انه يستعمل الضروب من القياس

في الشكل الاول والثالث الذي مقدمته الصغرى منه
سالبة وقد بين ارسطو امره في انولوطيقا انه غير منتج
وقد تكلم المفسرون في هذا الشك وحلوه وبينوا امره
ونحن ايضا قد شرحنا في تفاسيرنا وبينا ان الذي اتى
به افلاطون في كتاب السياسة وكذلك ارسطو في كتاب
السماء والعالم مما يوهم انها سوالب ليست سوالب
لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء لا خفيفة
ولا ثقيلة وكذلك سائر ما اشبهها اذ الموضوعات
فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت في
القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان
الضرب غير منتج لا يمنع القياس عن ان يكون منتجا

ومن ذلك ايضا ما اتى به ارسطوطاليس

في الفصل الخامس من كتاب باري ارمينياس وهو ان الموجبة
التي المحمول فيها ضد من الاضداد فان سالبتها اشد
مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضد ذلك المحمول
فان كثيرا من الناس ظنوا ان افلاطن يخالفه في هذا
الراي وانه يرى ان الموجبة التي المحمول فيها ضد
المحمول في الموجبة الاخرى اشد مضادة واحتجوا على
ذلك بكثير من اقاويله السياسية والخلقية منها ما
ذكره في كتاب السياسة ان لا عدل متوسط بين الجور
والعدل وهولاء فقد ذهب عليهم ما نحاه افلاطن
في كتاب السياسة وما نحاه ارسطوطاليس في باري
ميناس وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان
فان ارسطو انما بين معاندة الاقاويل وانها اشد

واعم معاندة والدليل على ذلك ما اورده من الحجج و
بين ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة و
ليس شيء من الامور الا ويوجد فيها معاندة له وايضا
فان كان واجبا في غير ما ذكرنا ان يجري الامر على هذا
المثال فقد نرى ان ما قيل في ذلك صواب وذلك
انه قد يجب اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضد في
كل موضع واما ان يكون في موضع من المواضع ضده
الا ان الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد اصلا فان
الكذب فيها هو المعتقد المعاند للحق مثال ذلك من
ظن بالانسان انه ليس بانسان فقد ظن ظنا كاذبا
فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فتباين
الاعتقادات انما الضد فيها اعتقاد النقيض واما

افلاطن حيث بين ان لا عدل متوسط بين العدل
والجور فانه انما قصد بين المعاني السياسية وغيرها
لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر ارسطو في طوبيقا
الصغير في السياسة شبيها بما بينه افلاطون فقد تبين
لمتامل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة
انه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين و
بالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطن اقاويل يتبين
فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه
وبين ارسطو فيها خلافا وانما يحتجون على ما يزعمون
ببعض اقاويله السياسية والخلقية حسب ما ذكرناه ∴

ومن ذلك ايضا حال الابصار وكيفيته

ما ينسب الى افلاطون من ان رايه يخالف لراي ارسطو

ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر
وافلاطن يرى ان الابصار انما يكون بخروج شئ من
البصر ثم ملاقاته المبصر وقد اكثر المفسرون من الفريقين
الخوض في هذا الباب واوردوا من الحجج والشناعات
والالزامات وحرفوا اقاويل الائمة عن سننهم
المقصودة بها وتاولوها وبالغوا تشنيعاتهم
معها الشناعات فجانبوا طريق الانصاف والحق في
ذلك ان اصحاب ارسطوطاليس سمعوا قول اصحاب افلاطن
في الابصار وانه يكون بخروج شئ من البصر قالوا ان
الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه
يخرج من البصر اما ان يكون هواء او ضوءا او نارا
فان كان هواء فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر

والمبصر فالحاجة الى خروج هواء آخر وان كان ضياء
وان الضياء ايضا يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر
فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وايضا
فانه ان كان ضياء فلم احتيج معه الى الضياء الراكد بين
البصر والمبصر ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر
عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ولم لا يبصر في
الظلمة ان كان الذي يخرج من البصر هو ضياء وايضا
ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفا
فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالليل على النظر
الى شئ واحد كما نرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع
السرج الكثيرة بالليل وان كان نارا فلم لا يحمى ولا يحرق
مثل ما تفعله النار ولم لا ينطفي في المياه كما ينطفي النار

ولو ينفذ الى الاسفل كما ينفذ الى فوق وليس من شان
النار ان ينفذ الى اسفل وايضا ان قيل الذى يخرج من
البصر شى آخر غير هذه الاشياء فلم لا يتلاقى ولا
يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين للنقاء بلبين
عن الادراك النظر فى هذا واشباهها من الشناعات
التى وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصودهم
وجذبهم الى الخروج الذى يقال فى الاجسام ثم ان
اصحاب فلاطن لما سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس
فى الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه
اللفظة بان قالوا ان الانفعال لا يخلو من تاثر واستحالة
وتغير فى الكيفية وهذا الانفعال اما ان يكون فى العضو
الباصر او فى الجسم المشف الذى بين البصر فان كان

فى العضو لزم ان يستحيل الحدقة فى آن واحد من الوان
بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما يكون لا محالة
فى زمان و من شى واحد بعينه الى شى واحد بعينه محدود
وان كان يحصل فى بعضه دون بعض لزم ان يكون تلك
الاجزاء منفصلة متميزة وليست كذلك وان كان ذلك
الانفعال للجسم المشف اعنى الهواء الذى بين البصر
والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا
للضدين فى وقت واحد معا وذلك محال هذه وما
اشبهها من الشناعات التى اوردوها ثم ان اصحاب
ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم يكن
الالوان وما يقوم مقامها محمولة فى الجسم المشف
بالفعل لما ادرك البصر الكواكب والاشياء البعيدة

حداً في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من ان
يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة و
نحن نلحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي
نلحظ فيه ما هو اقرب منها لا بعاد دون ذلك شيئاً فظهر
من هذه الجهة ان الهواء المشف يحمل الوان المبصرات
فيؤدي الى البصر واحتج اصحاب افلاطن على صحة ما
ادعوه من ان شيئاً ينبث ويخرج من البصر الى المبصر
فيلاقيها بان المبصرات متى كانت متفاوتة المسافات
ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد والعلة في ذلك
ان الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه
ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه اقل واقل حتى يفنى قوته
فلا يدرك ما هو بعيد منه جداً البتة ومما يؤكد هذه

الدعوى انا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة وهنا
على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه ادركنا ذلك المبصر
وان كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة فلو كان
الامر على ما قاله ارسطو واصحابه لوجب ان يكون جميع
المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيئاً ليحمل اللون و
يؤديه الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد مبصراً
علمنا ان شيئاً خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة وبلغ
المبصر الذي تجلى بضوء ما ادركه ولو ان كلا الفريقين
ارخوا اعنتهم قليلاً وتوسطوا النظر وقصدوا الحق
وهجروا طريق العصبية لعلموا ان الافلاطونيين انما
ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم عن
المكان وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة

ضرورة العبارة وضيق اللغة ويعني لفظة يدل على
اثبات القوى من غير ان يتخيل الخروج الذي للاجسام
وان اصحاب ارسطاطاليس ايضا ارادوا بلفظ الانفعال
معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع
الاستحالة والتغير وظاهر ان الذي يشبه بشيء ما
يكون ذاته وانيته غير المشبه به فمتى نظرنا بعين اللطيفة
في هذا الامر علمنا ان ههنا قوة واصلة بين البصر
والمبصر وان من شنع على اصحاب افلاطون في قولهم
ان قوة ما يخرج من البصر فيلاقي المبصر فان قوله ان
الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر ليلاقيه شيئا
ليس يبعد من قولهم في الشناعة فان كان هذا يلزم قائله
اولئك في اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء

في حمل الهواء الالوان واداءها الى الابصار فظاهر
ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة تنبه بها
المتفلسفون وبحثوا عنها واضطرهم الامر الى العبارة
عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا
لها الفاظا موضوعة مفردة يعبر عنها حق العبارة
من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك و
وجد العائبون مقالا فقالوا واكثر ما يقع المخالفة
انما يقع في امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها
وذلك لا يخلو من امرين اما لتخلف المخالف واما
لمعاندته فاما ذو الذهن الصحيح والراي السديد والعقل
الرصين اذا لم يستعمل التمويه او تعصب او مغالبة فعلما
يعتقد خلاف ما له اطلق لفظا على سبيل الضرورة

عندنا وام ببيان أمرها مضى في ايضاح معنى لطيف
لا يخلو المتبصر له عن اشتباه بوقوعه الالفاظ المشتركة
والمستعارة **ومن ذلك ايضاً** امر اختلاف
المفسرين وظنهم بان راى ارسطو يخالف لراى افلاطن
وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب نيقوماخيا ان
الاخلاق كلها عادات تتغير وانه ليس شيء منها
بالطبع وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد
منها الى غيره بالاعتياد والدربة وافلاطون
يصرح في كتاب السياسة وكتاب الموسطى خاصة
بان الطبع يغلب العادة وان الكهول مهما طبعوا
على خلق ما يعسر زوالهم عنه وانهم متى قصد لزوال
ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تماديا وبانى على

ذلك بمثال من الطريق اذا ثبت فيه الوغل المحبر
والشجر اذا نبت معوجة متى قصد لخلاء الطريق منه
او ميل الشجر الى جانب آخر فانها اذا خليت سبيلها
اخذت من الطريق اكثر مما اخذت قبل ذلك وليس
يشك احد ممن يسمع هاتين المقدمتين ان بين الحكيمين
في امر الاخلاق خلافا وليس الامر في الحقيقة كما ظنوا
وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا
انما تكلم على القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع
في شرحنا لذلك الكتاب ولو كان الامر فيه ايضا على ما
قاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين انه متكلم
على الاخلاق فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام
القانوني ابدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شيء آخر ومن

البيّن ان كل خلق اذا نظر اليه مطلقا علم انه ينتقل
ويتغير ولو بعسر وليس شيء من الاخلاق ممتنعا عن التغير
والتنقل فان الطفل الذي نفسه بعد بالقوة وليس
شيء من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية
وبالجملة فان ما هي بالقوة وكل ما فيه بالقوة ففيه
تهيؤ لقبول الشيء وضده ومهما اكتسب احد الضدين
يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده الا ان
تنتقض البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض
لموضوع الاعدام والملكات فيصير بحيث لا يتعاقبان
عليه وذلك لنوع من الفساد وعدا التهيؤ فاذا كان
ذلك كذلك فليس شيء من الاخلاق اذا نظر اليه
مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبدل واما

افلاطون فانه ينظر في انواع السياسات وايها
اسهل وايها انفع وايها اشد ضرورة فينظر في
احوال قابلي السياسات وفاعليها وايها اسهل
قبولا وايها اعسر ولعمري ان من نشا على خلق من
الاخلاق واتفقت له تربية يمكن لها من نفسه على
خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه بعيد جدا
والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس
يمكن فيه التنقل من خلق الى خلق اسهل وبعضهم اعسر
على ما صرح به في كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير
فانه عدّ اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق واسباب
السهولة كم هي وما هي وعلى اي جهة كل واحد من
تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع فمن تامل

تلك الاقاويل حق التأمل واعطى كل شيء حقه عرف
انه لا اختلاف بين الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك
شيء يخيله الظاهر من الاقاويل عندما ينظر في واحد
واحد منها على انفراده من غير ان يتأمل المكان
الذي فيه تلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه
وههنا اصل عظيم العناء في تصور العلوم وخصوصا
في امثال هذه المواضع وهو انه كما ان المادة مهما
كانت مصورة بصورة ثم حدثت فيها صورة اخرى
صارت مع صورتها جميعا مادة الصورة الثالثة
الحادثة فيها كالخشب الذي له صورة يباين بها
ساير الاجسام ثم يجعل منها الواح ثم يجعل الالواح
سريرا فان صورة السرير حدثت في الالواح فالالواح

مادة

مادة لها وفي الالواح هي مادة بالاضافة الى صورة
السرير صورة كثيرة مثل الصورة اللوحية والصورة
الخشبية والصورة النباتية وغيرها من الصور المتقدمة
كذلك مهما كانت النفس متخلقة ببعض الاخلاق ثم
تكلفت اكتساب خلق جديد كانت الاخلاق التي معها
كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة
اعتبارية ثم ان مرنت على هذه ودامت على اكتساب
خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعي وذلك بالاضافة
الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما رايت افلاطون او غيره
يقول ان من الاخلاق ما هي طبيعية وما هي مكتسبة
فاعلم ما ذكرناه وتفهم من فحوى كلامهم لئلا يشكل
عليك الامر فتظن ان من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة

لا تمكن زوالها فان ذلك شنيع جدا ونقض اللفظ يناقض معناه اذا تأملته جدا **ومن ذلك ايضا** ان ارسطوطاليس قد اورد في كتاب البرهان شكا ان الذي يطلب علما ما لا يخلو من احد الوجهين فانه اما ان يطلب ما يجهله او يعلمه فان يطلب ما يجهله فكيف توثق في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه وان كان يعلمه فطلبه علمه ثانيا فضل لا يحتاج اليه ثم اخذ الكلام في ذلك الى ان قال ان الذي يطلب علم شي من الاشيا انما يطلب في شي آخر ما قد يوجد في نفسه على التحصيل مثل ان المساواة وغير المساواة موجودان في النفس والذي يطلب الخشبة مثلا هل هي مساوية او غير مساوية انما يطلب ما لها منهما على التحصيل فاذا وجد احدهما

فكانه يذكرها كان موجودا في نفسه ان كان مساويا فبالمساواة وان كانت غير متساوية فبغير المساواة وافلاطون بين في المعروف بفادن ان التعلم تذكر واتى على ذلك بحجج يحكيها عن سقراط في مسائل انه مجاوباته في امر المساوي والمساواة وان المساواة هي التي تكون في النفس وان المساوي مثل الخشبة او غيرها انما يكون مساوية لغيرها متى احس بها الانسان تذكر المساواة التي كانت في النفس فعلم ان هذه المساوية انما يكون مساويا شبيهة بالتي في النفس و كذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر ما في الانفس والله اعلم وتدخل اكثر الناس من هذه الاقاويل ظنونا مجاوزة عن الحد اما القائلون ببقاء النفس بعد

مفارقتها البدن فقد افرطوا فى تاويل هذه الاقاويل
وحرفوها عن سننها واحسنوا الظن بها الى ان
اجروها مجرى البراهين ولم يعلموا ان افلاطون انما
يحكى هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح امر حتى
بعلامات ودلائل والقياس بالعلامات لا يكون
برهانا كما علمنا الحكيم ارسطو فى انولوطيقا الاولى
والثانية واما الدافعون لها فقد افرطوا ايضا فى
التشنيع وزعموا ان ارسطو مخالف له فى هذا الرأى
واغفلوا قوله فى اول كتاب البرهان حيث ابتدا اقال
كل تعليم وكل تعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود
ثم قال بعد قليل وقد يتعلم الانسان بعض الاشياء
وقد كان علمه من قبل قديما وبعض الاشياء تعلمها

يحصل من حيث تعلمها معا مثال ذلك جميع الاشياء
الموجودة تحت الاشياء الكلية فليت شعرى هل يعنى
معنى هذا القول ما قاله افلاطون شيئا سوى العقل
المستقيم والرأى السديد والميل الى الحق والانصاف
معدوم فى الاكثر من الناس فمن تأمل حصول العلم وحصول
المقدمات الاول وحال التعلم تأملا شافيا علم انه
لا يوجد بين رأى الحكيمين فى هذا المعنى خلاف ولا تباين
ولا مخالفة ونحن نومى الى طرف منه يسير بمقدار ما
يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه فنقول
من البين الظاهر ان للطفل نفسا عالمة بالقوة ولها
الحواس آلات للادراك وادراك الحواس انما يكون
للجزويات وعن الجزئيات يحصل الكليات والكليات

هي التجاريب الى الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل من
قصد كالتجربة العادة بين الجمهور بان يسمى التي تحصل
من الكليات عن قصد تقدمه تجاريب فاما التي تحصل
من الكليات للانسان لا عن قصد فاما ان لا يوجد
لها اسم عند الجمهور اصلا فانهم لا يعنون بها واما ان يوجد
لها اسم عند العلماء فيسمونها اوائل المعارف ومبادي
البراهين وما اشبهها من الاسماء وقد بين ارسطو في
كتاب البرهان ان من فقد حسا ما فقد فقد علما فالمعارف
انما تحصل في النفس من طريق الحس ولما كانت المعارف
انما تحصل في النفس من طريق الحس من غير قصد اولا
فاولا لم يتذكر الانسان وقد حصل جزء جزء منها لذلك
قد يتوهم اكثر الناس انها لم تزل في النفس وان للتعلم

طريقا غير الحس فاذا احصلت من هذه التجارب في النفس
صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئا غير التجارب
ومهما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس اتم عقلا
ثم ان الانسان مهما قصد لمعرفة شيء من الاشياء
واشتاق الى الوقوف على حال من احوال ذلك الشيء
تكلف الحاق ذلك الشيء في حالته تلك بما تقدم
معرفته وليس ذلك الا طلب ما هو موجود في نفسه في
ذلك الشيء مثل ما انه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشيا
هل هو حي ام ليس بحي وقد تقدم فحصل في نفسه معنى
الحي ومعنى غير الحي فانه يطلب بذهنه او بحسه او بهما
جميعا احد المعنيين فاذا صادفه سكن عنده واطمان به
والتذ بما زال من اذى الحيرة والجهل وهذا ما قاله

افلاطون ان التعلم تذكر وان التفكر هو تكلف العلم
والتذكر تكلف التذكر والطالب مشتاق متكلف فما
فهما وجد فيما قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني
ما كان في نفسه قديما فكانه يتذكره عند ذلك كالناظر
الى جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض جسم آخر كان
قد عرفه وغفل عنه فتذكره بما ادركه من شبيهه و
ليس للعقل فعل يخص به دون الحس سوى ادراك جميع
الاشياء والاضداد وتوهم احوال الموجودات على
غير ما هي عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع
مجتمعا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومن حال
الموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود الجميل جميلا
وكذلك سائرها واما العقل فانه قد يدرك من حال

كل موجود ما قد ادركه الحس كذلك ضده فانه يدرك
من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال
الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا معا وكذلك سائر ما
اشبهها فمن تأمل ما وصفناه على سبيل الايجاز
بما قد بالغ الحكيم ارسطو في وضعه في آخر كتاب البرهان
وفي كتاب النفس وشرحه المفسرون واستقصوا امرهم
علم ان الذي ذكره الحكيم في اول كتاب البرهان وحكيناه
في هذا القول قريب مما قاله افلاطن في كتاب فاذن الا
ان بين الموضعين خلافا وذلك ان الحكيم ارسطو يذكر
ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس واما
افلاطن فانه يذكره عندما يريد ايضاح امر النفس و
لذلك ما اشكل على اكثر من نظر في اقاويلهما وفيما اوردناه

كما يتّمن قصد اسواء السبيل وعن ذلك

ايضا امر هذا العالم وعاقبته هل له صانع هو
علته الفاعلية ام لا وما ظن بارسطاطاليس انه
يرى ان العالم قديم وافلاطون يرى ان العالم
محدث فاقول ان الذي ادعى هؤلاء ودعاهم الى هذا
الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم هو ما قاله
في كتاب طوبيقا انه قد يوجد قضية واحدة بعينها
يمكن ان يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذايعة
مثال ذلك هذا العالم قديم ام ليس بقديم وقد ذهب
على هؤلاء المختلفين اما اولا فان ما يؤتى به على سبيل
المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو
في كتاب طوبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه امر

القياسات

القياسات المركبة من المقدمات الذايعة وكان قد
وجد اهل زمانه يتناظرون في امر العالم هل هو قديم
ام محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هو خير ام
شر وكانوا ياتون على كلا الطرفين في كل مسئلة بقياسات
ذايعة وقد بين ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه
ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب
لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح في الجدل لكذبه
وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه
في البرهان فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد
بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به في هذا الكتاب
ومما دعاهم الى ذلك الظن ايضا ما يذكره في كتاب السماء
والعالم ان الكل ليس له بدء زماني فيظنون عند ذلك

ان يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدم فبين
فى ذلك الكتاب وفى غيره من الكتب الطبيعية والالهية ان
الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث
عن الشى لا يشمل ذلك الشى ومعنى قوله ان العالم ليس له
بدو زمانى انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه فان اجزائه
يتقدم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة
الفلك فمحال ان يكون لحدثه بدو زمانى وصح بذلك
انه انما يكون عن ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة
بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ومن نظر فى اقاويله
فى الربوبية فى الكتاب المعروف باثولوجيا لم يشتبه
عليه امره فى اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان
الامر فى تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهناك يبين

ان الهيولى ابدعها البارى جل ثناؤه لا عن شى وانها
تجسمت عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين
فى السماع الطبيعى ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق
وكذلك فى العالم جملة يقول فى كتاب السماء والعالم و
يستدل على ذلك بالنظام البديع الذى يوجد لاجزاء
العالم بعضها مع بعض وقد بين هناك امر العلل كم هى و
اثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هناك ايضا امر المكون
والمحرك وانه غير المتكون والمتحرك وكما ان افلاطون بين
فى كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكون فانما يكون
عن علة مكونة له اضطرارا وان المكون لا يكون علة لكون
ذاته كذلك ارسطوطاليس بين فى كتاب اثولوجيا ان الواحد
موجود فى كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد

لا توجد ابدًا البتة وبرهن على ذلك ببراهين واضحة
مثل قوله ان كل واحد من اجزاء الكثرة اما ان يكون واحدًا
واما ان لا يكون واحدًا فان لم يكن واحدًا لم يخل من ان
يكون اما كثيرًا او اما لا شيء فان كان لا شيء لزم ان لا يجتمع
منها كثرة وان كان كثيرًا فما الفرق بينه وبين الكثرة
ويلزم ايضًا من ذلك ما لا يتناهى اكثر مما لا يتناهى ثم
بين ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو واحد
لا واحد بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحدًا بل
كان الواحد فيه موجودًا كان الواحد غيره وهو غير الواحد
ثم بين ان الواحد الحق هو الذي افاد سائر الموجودات
الواحدية ثم بين ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان
الواحد يتقدم الكثير ثم تبين ان كل كثرة تقرب من الواحد

الحق كان اول كل كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس
ثم يترقى بعد تقديمه هذه المقدمات الى القول في اجزاء
العالم الجسمانية منها والروحانية ويبين بيانًا شافيًا
انها كلها حدثت عن ابداع البارئ لها وانه عز وجل هو العلة
الفاعلة والواحد الحق ومبدع كل شيء على حسب ما بينه
افلاطون في كتبه في الربوبية مثل طيماوس وابليطيا وغير
ذلك من سائر اقاويله وايضًا فان حروف ارسطوطاليس
فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من الباري جل جلاله في
حروف اللام ثم ينحرف راجعًا في بيان صحة ما قدمه من
تلك المقدمات الى ان يستوفيها وذلك مما لا نعلم انه
يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا افهل
يظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم

ولاموينوس رسالة مفردة في ذكر اقاويل هذين الحكيمين
في اثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن احضارنا اياها
في هذا الموضع ولولا ان هذا الطريق الذي نسلكه في هذه
المقالة هو الطريق الاوسط ومتى ما سلكناه كنا كمن ينهى عن
خلق ويأتي مثله لافرطنا في القول وبينا انه ليس لاحد
من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم
بحدث العالم واثبات الصانع له وتلخيص امر الابداع
ما لارسطوطاليس وقبله لافلاطن ولمن سلك سبيلهما
وذلك انه كل ما يوجد من اقاويل العلماء من سائر المذاهب
والنحل ليس يدل اذا فتش الا على قدم الطينة وبقائها
ومن احب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في
المبدأ والاخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم

ليرى الاعاجيب عن قولهم بانه كان في الاصل ماء فتحرك
واجتمع الزبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان و
انتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم
مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي اضداد
الابداع وما يوجد لجميعهم عما سيؤول اليه امر السموات
والارضين من طيها ونسفها وطرحها في جهنم وتبديدها
وما اشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض و
لولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين
ومن سلك سبيلهما ممن اوضحوا امر الابداع بحجج واضحة
مقنعة وانه ايجاد الشيء لا عن شيء وان كل ما يتكون من شيء
فانه يفسد لا محالة الى ذلك والعالم مبدع من غير شيء
فمآله الى غير شيء فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين

التي توجد كتبهما مملوءة منها وخصوصًا ما لهما في الربوبية
وفي مبادي الطبيعية لكان الناس في حيرة وتيه غير ان لنا
في هذا الباب طريقا نسلكه نتبين به امر تلك الاقاويل
الشرعية وانها على غاية السداد والصواب وهو ان الباري
مبا جل اسمه مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من
خردل ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم على السبيل
الذي بيناه في العناية من ان العناية الكلية شائعة في
الجزئيات وان كل شيء من اجزاء العالم واحواله موضوع
باوفق المواضع واتقنها على ما يدل عليه كتب التشريحات
ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقاويل الطبيعية و
كل امر من الامور التي بها قوامه موكل الى من يقوم بها
ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى ان يرتقي من الاجزاء

الطبيعية الى السياسات والشرعيات والبرهانية موكولة
الى اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسات
الى ذوي الالهامات الروحانية واعم هذه كلها الشرعيات
والفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك
ما لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره فان من تصور من
امر المبدع الاول انه جسم وانه يفعل بحركة وزمان ثم لا
يقدر بذهنه على تصور ما هو الطف من ذلك واليق به
مهما توهم انه غير جسم وانه يفعل فعلا بلا حركة لا يثبت في
ذهنه معنى متصور البتة وان اجبر على ذلك زاده غباوة
كان فيما يتصوره ويعتقده معذورا مصيبا ثم قد يدرب ذهنه
على ان يعلم انه غير جسم وان فعله بلا حركة غير انه لا يقدر
على تصوره انه لا في مكان وانه اجبر على ذلك وكلف تصوره

ببلده فانه يتركه على حاله ولا ينساق الى غيره ولذلك لا يقدر
الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ويفسد لا الى شيء فلذلك
ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه
ولا يجوز ان ينسب شيء من ذلك فيما هو موضعه الى الخطاء
والوهن بل كل ذلك صواب مستقيم وطرق البراهين
الحقيقية منشاؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم
هذان الحكيمان اعني افلاطن وارسطاطاليس واما طرق
البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشاؤها من
عند اصحاب الشرايع الذين عوضوا بابداع الوحي
والالهامات ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج
واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق وكان لاقاويله
في كيفية الابداع وتلخيص معناه ما لاقاويل هذين الحكيمين

فمستنكر ان يظن بهما فساد يعتري ما يعتقدانه وان رايهما
مدخول لان فيما يسلكانه

ومن ذلك ايضا

الصور والمثل التي ينسب الى افلاطون انه يثبتها وان
ارسطو على خلاف رايه فيها وذلك ان افلاطون في كثير
من اقاويله يومي الى ان للموجودات صورا مجردة في عالم
الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا
تفسد ولكنها باقية وان التي تدثر وتفسد انما هي هذه
الموجودات التي هي كائنة وارسطو ذكر في حروفه فيما
بعد الطبيعة كلاما شنع فيه على القائلين بالمثل والصور
التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الاله غير فاسدة
وبين ما يلزمها من الشناعات انه يجب ان هناك خطوطا
وسطوحا وافلاكا ثم توجد حركات من الافلاك والادوار

وان توجد هناك علوم مثل علوم النجوم وعلوم اللحون
واصوات غير مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة
وآخر معوجة واشياء حارة واشياء باردة وبالجملة
كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزويات ومواد وصور
وشناعات اخر يشنعون بها في تلك الاقاويل مما يطول بذكرها
هذا القول قد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل
ما فعلنا بسائر الاقاويل حيث اومانا اليها والى اماكنها
وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتاويل لها لمن يلتمسها
من مواضعها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح
الطرق التي اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وامكنه
الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين من غير
ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الالفاظ المشكلة

وقد نجد ارسطو في كتابه الربوبية المعروفة باثولوجيا
يثبت الصور الروحانية ويصرح بانها موجودة في عالم
الربوبية فلا تخلو هذه الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها
من احدى ثلث خلال اما ان تكون مناقضة واما ان تكون
بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان تكون لها معان
وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها فتتطابق
عند ذلك وتتفق واما ان يظن بارسطو مع براعته وشدة
تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية
انه يناقض نفسه في علم واحد هو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر
واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا
اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يظن ببعضها
انه منحول فبقي ان تكون لها تاويلات ومعان اذا كشف

عنها ان تقع الشك والحيرة فنقول انه لما كان البارى جل
جلاله مباين بذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك انه بمعنى
اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشابهه
ولا يشاكله حقيقة ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بد من
وصفه واطلاق اللفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة
عليه فان من الواجب الضروري ان يعلم ان مع كل لفظة
نقولها في شيء من اوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذي
نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى انه اشرف و
اعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده لا
كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه حي
بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذلك الامر
في سائرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن في ذهن المتعلم

الفلسفة التي بعد الطبيعة سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون
وارسطاطاليس ومن سلك سبيلهما فنرجع الآن الى حيث
فارقناه ونقول لما كان الله تعالى حيا مريدا لهذا العالم بجميع
ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته
جل الله عن الاشتباه ايضا فان ذاته لما كانت باقية لا
يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من جهته ايضا كذلك باق
غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات
الموجد اي المريد فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو بما
يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي
المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وتبخيتا
وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من
اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور

اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا
على انها اشباح قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا العالم
فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود
عوالم غير متناهية كلها كامثال هذا العالم وقد بين
الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في
كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح
وينبغي ان تتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في
الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع
ذلك فان في اهماله الضرر الشديد وان تعلم مع ذلك ان الضرورة
تدعو الى اطلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة
على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الاوصاف
المتباينة عن جميع الامور الكائنة الموجودة بالوجود الطبيعي

فانه

فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر واستئناف وضع لغات
سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى فهم ما يتصور
منها غير ما باشرته الحواس فلما كانت الضرورة تمنع وتحول
بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ واوجبنا
على انفسنا الاخطار بالبال ان المعاني الالهية التي
يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيله
ونتصوره ومما يجري هذا المجرى اقاويل افلاطن في كتاب
طيماوس من كتبه في امر النفس والعقل وان لكل واحد منهما
عالما سوى عالم الآخر فان تلك العوالم متتالية بعضها
اعلى وبعضها اسفل وسائر ما قال مما اشبه ذلك ومن
الواجب ان نتصور منها شبيه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم
العقل حيزه وكذلك بعالم النفس لا ان للعقل مكانا وللنفس

مكانا

مكانا والباري تعالى مكانا بعضها اعلى وبعضها اسفل
كما يكون للاجسام فان ذلك مما يستنكره المبتدؤن
بالتفلسف فكيف المرتاضون بها وانما يريد بالاعلى
والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم
العقل انما يريد بذلك نظير ما يقال عالم العلم وعالم الجهل
وعالم الغيب ويراد بذلك حيز كل واحد منهما وكذلك
ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على
النفس انما اراد به افادة العقل ما المعونة في حفظ الصور
الكلية عند احساس النفس بجزئياتها وبالتركيب عند
احساس النفس بمفصلاتها وبالتفصيل عند احساسها
بمجتمعاتها وبتحصيله ما يودعها اياها من الصور الدائرة
الفاسدة وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل

للنفس واراد بافاضة النفس على الطبيعة ما يفيدها
من المعونة والانتباه نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه
التذاذها بالتلطف بها وسائر ما اشبه ذلك واراد
برجوع النفس الى عالمها عند الاطلاق من محبسها ان
النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة الى مشاقة
البدن الطبيعي الذي هو محلها لانها تشتاق الى الاستراحة
فاذا رجعت الى ذاتها فكانها قد اطلقت من محبس موذٍ
الى حيزها الملائم المشاكل لها وعلى هذه الجهة ينبغي ان
يقاس ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعاني
بدقتها ولطفها تمنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة
التي استعملها الحكيم افلاطون ومن سلك سبيله ولان
العقل على ما بينه الحكيم ارسطو في كتبه في النفس وكذلك

الاسكندر الافرودوسي وغيره من الفلاسفة هو اشرف
اجزاء النفس وانه هو العقل بالحقيقة وبه تعلم الالهيات و
شرف الباري جل ثناؤه وكانه اقرب الموجودات اليه شرفا و
لطفا وصفاء لا مكانا وموضعا ثم تتلوه النفس لانها
المتوسطة بين العقل والطبيعة اذ لها قوى طبيعية فكانها
تعلق من احد طرفيها بالعقل الذي هو متحد بالباري جل
وعز على السبيل الذي ذكرناه ومن الطرف الآخر متحدة
بالطبيعة وكانت الطبيعة تتلوها كما قلنا لا مكانا فعلى هذا
السبيل وعلى ما اشاكلها مما يعسر وضعها هو لا ينبغي ان تعلم
ما يقوله افلاطون في اقاويله لانها مهما اجريت هذا المجرى
زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بان بينه
وبين ارسطو خلافا فانه في هذا المعنى الا ترى ان ارسطو حيث

يريد ان يبين من امر النفس والعقل والربوبية كما لا يكشف
بحقه ويسوق المعقول ويخرجه مخرج الالغاز وعلى سبيل التشبيه
وذلك في كتابه المعروف باثولوجيا حيث يقول اني ربما خلوت
بنفسي كثيرا وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا جسم فاكون
داخلا في ذاتي وراجعا اليها وخارجا من سائر الاشياء
سواي فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فارى في ذاتي
من الحسن والبهاء ما ابقيت معجبا فاعلم عند ذلك اني من
العالم الشريف جزء صغير واني لمحيي فاعل فلما ايقنت بذلك
ترقيت بذلك العالم الى العالم الالهي فصرت كاني هناك
متعلق بها فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما يكل الالسن
عن وصفه والاذان عن سمعه فاذا استغرقني ذلك النور و
بلغت طاقتي ولم اقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فحجبت

عن الفكر في ذلك الامر ونحن نذكر هنا لك اخي ارفليطوس
حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بصعود
الى عالم العقل فهذا من كتاب ارسطو يجتهد غيره وهم
بان هذه المعاني اللطيفة فهم العقل الكامل عن ادراك
ما عنده وايضا احد ممن اراد ان يفهم على يسير منها او صبوا
اليه فان الكثير عسير فيه بحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع
الا ان المتابعة فانه لعله يدرك بعض ما قصده بتلك الرموز
والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم الى يومنا
هذا ممن لم يكن قصدهم الحق بل كان وكدهم العصبية وطلب
العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يقصدوا مع الجحد والعناد والقصد
التام على الكشف والايضاح فاما مع شدة العناية بذلك
نعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه الا اليسير لان الامر في نفسه

صعب ممتنع جدا وبما فطن بالحكيمين افلاطن و
ارسطو انهما لا يريانه ولا يعتقدانه امر المجازاة والثواب
والعقاب فذلك وهم فاسد فيهما فان ارسطو صرح بقوله ان
المكافاة واجبة في الطبيعة وبقوله في الرسالة التي كتبها
الى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت
على التشكل بنفسها واول تلك الرسالة فاما شهود الله في
ارضه التي هي الانفس العالمة فقد تطابقت على ان الاسكندر
العظيم من افضل الاخيار الماضين واما الاثار المحمودة فقد
رسمت له في عيون اماكن الارض واطراف مساكن الانفس
بين مشارقها ومغاربها وان يؤتي الله احدا ما اتاه الاسكندر
الا عن اجتباء واختيار والخير من اختاره الله تع فمنهم من
شهد عليه لاهل الاخيار ومنهم من خشيت ذلك فيه والاسكندر

اشهر الماضين والحاضرين بدلائل واحسنهم ذكراً واحمدهم
حيوة واسلمهم وفاة يا والدة الاسكندر اذ كنت مشفقة
على العظيم اسكندر فلا تكسبي ما يبعدك عنه ولا تجلبي على نفسك
ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار وحرصي
على ما يقربك منه واولى ذلك توليك بنفسك الطاهرة
امر القرابين في هيكل ديوس هذا وما يتلوه من كلامه يدل
دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقداً واما افلاطون
فانه اودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث
والنشور والحكم العدل والميزان وتوفية العقاب والثواب
على الاعمال خيرها وشرها فمن تامل ما ذكرناه من اقاويل
الحكيمين ثم لم يصر على العناد الصراح اغناه ذلك عن
متابعة الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة واكتساب

الوزر بما ينسبه الى هؤلاء الافاضل مما هم براء وعنه
بمعزل وعند هذا الكلام نختم القول فيما رمنا بيانه من
الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطاطاليس والحمد
لله حق حمده والصلوة على النبي محمد
خير خلقه وعلى عترته الطاهرين

۱۳۱۵
هر ز تم في سنة

قد تمت النسخة الشريفة المسماة بالجمع بين الرأيين للمعلم
الثاني الشيخ ابي نصر الفارابي في الجمع بين آراء معلم
الاول ارسطاطاليس واستاذه الاكرم افلاطون الالهي
في المسائل التي يتوهم اختلاف هذين الحكيمين في بادي الرأي و
قد بذل في تصحيحه وطبعه مع قلة النسخة جناب الاخوان المؤيد
من العلماء والمحصلين قرة الامل الحاجي ابراهيم احمد الاذربيجاني
كتبه محمد صادق

رسالة في موضوع الخلافة الكبرى للحكيم الكامل الفاضل الميرزا محمد رضا القمشه‌ای الاصفهانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خير الانبياء والمرسلين وآله اجمعين فائدة في تعيين موضوع الخلافة الكبرى لمحمد رسول الله صلى الله عليه وآله ببراهين عقلية مستفادة من اذواق المكاشفين واصول عرفانية ماخوذة عن طريقة الحق واليقين وذلك يستدعي تمهيد مقدمات منها ان معادن اخذ الرسالة والخلافة وماخذ احكامهما مختلفة

حسب اختلاف خزائن علمه تعالى من المرتبة الالهية واسمائه وصفاته تعالى واحكامها ولوازمها عالم الاعيان الثابتة في علمه تعالى ومرتبة العلم الاعلى والقضاء الاجمالي عالم العقول المجردة والارواح المقدسة ومرتبة اللوح المحفوظ والقضاء التفصيلي من النفوس الكلية الفلكية ومرتبة لوح المحو والاثبات والقدر العلمي من النفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها ومنها ان لله تعالى اسماء مستاثرة بيأثرها لنفسه لا يعلمها الا هو ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وهي التي بها يخشى الله من عباده العلماء من الانبياء والرسل والاولياء المقربين لانهم لا يعلمون تلك الاسماء وخصوصياتها فلعل فيها ما يستعيذون عند ربه تعالى الحق اعوذ بك منك ومنها ان رسول الكل لاسيما اذا كان خاتم الرسل يجب

ان يأخذ الرسالة والخلافة من المرتبة الالوهية والاسما
الالهية وصورها التي هي الاعيان الثابتة في العلم و
منها ان رسول الكل الاسما اذا كان خاتم الرسل يجب ان
يكون قطب الزمان بل اذا كان خاتم الرسل يكون قطب دائرة
الامكان ولا يمكن ان يكون متعددا كما هو المقرر عند اهله
ومنها ان الرسول ان كان الرسول او الخاتم للرسل
لا يمكن ان يحكم بما يجد في معدن اخذه من احكام الاسما
والاعيان الثابتة في علمه تع الا باذنه لوجود الاسماء
المستأثرة عنده تع واحكامها وعدم علمه بها ومنها
ان الخليفة في حكم المستخلف عنه فيما استخلف فيه وذلك
ظاهر اذا علمت ذلك فاعلم ان الرسول كان رسولا لكافة
الناس وما ارسلناك الا كافة للناس وكان رسول الله

وخاتم النبيين بالكسر وما كان محمدا با احد من رجالكم
ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان رحمة للعالمين
بايصالهم الى كمالاتهم اللائقة بهم وما ارسلناك الا
رحمة للعالمين وكان رسولا للعالمين فيجب ان يدعوهم الى الله
تعالى باقامة الحجة لهم بالتمييز عليهم اذا لم يطيعوا بعد
اقامة الحجة لهم ولما كان رسول الله وخاتم النبيين يجب ان
يكون شريعته دائمة الى يوم القيمة فيجب ان يكون ماخذ دينه
ومعدن خلافة الخزانة الاولى من خزائن علمه تع ليطلع على
اعيان جميع العالم واحكامها وكمالاتهم اللائقة بهم و
طريق وصولهم الى كمالاتهم واسباب وصولهم اليها ونظام
العالم على وجه يؤدي الى صلاحهم في الدنيا والآخرة وليقدر
على اقامة الحجة لهم في كل ما يطلبون عنه فان القدرة على كل

شئ من العلم به فيكون قطبا للعالم والقطب لا يكون الا
واحدا ولما كانت دعوته عامة بالنسبة الى الكل وكانت بالغة
وما اقام الحجة للكل ولم يخرج بالسيف على الكل بعد اقامة
الحجة وايضا كانت شريعته دائمة الى يوم القيمة ويجب حفظه
واذا منه باقامة الحجة وبالسيف بعد اقامة الحجة المستعدة ثمن
الى يوم القيمة وجاء اجله الذى لا يستقدمون عنه ساعة
ولا يستاخرون وجب ان يكون له خليفة يقوم مقامه بعده
اجابة داعى الحق سبحانه وتعالى فى دعوة الخلق الى الله
بشريعته ويقيم الحجة لهم ويديم شريعته ويحفظها ويخرج عليهم
بالسيف ان تخلفوا عنه ولم يطيعوه فيجب ان يكون ذلك
الخليفة ايضا معدن اخذ خلافته وما اخذ عليه معدن اخذ
رسالة الرسل ليقتدى على ما اقتدى عليه الرسول فانه قائم

مقامه والخليفة فى حكم المستخلف عنه والقدرة فرع العلم
فذلك الخليفة ايضا قطب ولا يكون متعددا فى زمان واحد
وله السيف وليس السيف لغيره لان السيف بعد اقامة الحجة
والحجة ليست لغيره فلا ينقسم الخلافة الى الخلافة الظاهرة
والى الخلافة الباطنة كما قال به بعض العرفاء ولا يتعدد
الخليفة بالاعلم والاعقل كما قال به بعض الحكماء فان الخليفة
لا يتعدد اذا تمهد هذا وعرفت ذلك فنقول تعيين ذلك
الخليفة اما ان يكون من جانب الامة او من قبل الرسول
او من قبله تعالى والاول باطل لعدم علمهم بمقاسه ومعدن اخذه
واقتداره فضلا عن عدم علمهم بالاسماء المستاثرة عند
الله والثانى ايضا باطل لوجود الاسماء المستاثرة عنده تعالى
وعدم علم الرسل بها وباحكامها فتعين الثالث وهو ان يكون

تعيين الخليفة من قبله تعالى فيجب على الله تعيينه وما كان لاحد
ان يكلمه الله الا من وحي يوحى او من وراء حجاب هو الرسول
فيجب على الله ان يوحي امر الخلافة وتعيينه الى رسوله ويجب
على الرسول ان يبلغه يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك
من الناس بدليل ان في نفس الرسول خيفة من بعض اصحابه
المنافقين والمنافقون في الدرك الاسفل من النار فيجب
على الرسول تعيين موضوع الخلافة الكبرى والنص عليه بامره تعالى
وتعيينه تعالى ولما نص باتفاق المسلمين على خلافة احد من
الاصحاب وغيرهم غير علي ع ولم يبق غيره ع فوجب ان يكون
علي ع منصوصا عليه بالخلافة منه ص بامره تعالى فقال صلعم
من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد

من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وانما لم
يقل من كنت مولاه فعلي ان يكون ع مولاه للاشارة
الى ان تعيينه للخلافة ليس منه ص من قبل نفسه بل من الله تعالى
بوحي يوحى اليه فوجب ان يكون علي عليه السلام موضوعا للخلافة
الكبرى منصوصا عليه بالخلافة من الرسول فهو خليفة
الله وحجة الله على الخلق اجمعين في السموات والارضين
ثم اعلم انه كما ليس للرسول ان يحكم بحكم الا باذنه تعالى
لعدم علمه بالاسماء المستأثرة ومقتضياتها كذلك ليس
للخليفة ان يحكم بحكم الا بمتابعة الرسول لانه وان كان
ياخذ علمه من مرتبة الالوهية لكنه لم يعلم الاسماء
المستأثرة ولا يوحى اليه الا كان رسولا فوجب ان يحكم
بمتابعة الرسول فليس له ان يحرم ما احل الرسول او يحلل

ما حرم الرسول ثم قد علمت ان الخليفة قطب الزمان والقطب
خير من جميع اهل زمانه فليس في اهل زمانه خير منه فتحريم
الفاروق الاعظم للمتعتين وافراد الصديق الاكبر بانه
ليس خير من الامة وعلى منهم دليل بطلان خلافتهما بعدما
علمت ان تعيين الخلافة ليس على الامة هذا ما هدانا
اليه ربي وما كنا لنهتدي لولا ان هدينا الله والحمد لله رب القاهر

رباعي

تا جان دارم مهر تو خواهم ورزيد   وز دشمن بدخواه نخواهم ترسيد
من خاك كف پاي تو بر ديده كشم   تا كور شود هر آنكه نتواند ديد

ختم في شهر ذي القعدة
حرره محمد صادق

رسالة في
موضوع العلم للاستاد الكامل المتأله الميرزا محمد رضا القمشئي الاصفهاني
رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادي ومسائل وموضوع
كل علم على ما حقق بعض ابناء التحقيق ما يبحث فيه عن هليته
البسيطة وكيفيته بينه ولحواله الذاتية وعوارضها
الذاتية اي الحقايق اللازمة ولو بواسطة الاحوال
ولا ريب في ما ذكر في وجه تمد اثبات موضوع العلم في ذلك
العلم من لزوم الدور بان اثبات مسائل العلم موقوف على

کتابخانه آستان قدس

ثبوت حقيقة موضوعه لان المركبة فرع البسيطة فلو
كان ثبوت الموضوع مسئلة من المسائل لتوقف الشئ
على نفسه مبنى على اختصاص المسائل بالاحوال وعلى ما
حقق في الصغرى ممنوعة اى كون مسائل العلم هى اثبات
الاعراض الذاتية ومرادهم من العوارض الذاتية ما
يلحق الشئ لاجل ذاته واقتضائها بمعنى كون تعينات
الاحوال من مقتضى تلك الذات ولا يتوقف ثبوتها
الا على استعداد تام من الذات فيختص بها من تلك الحيثية
ولا ينافى ذلك كون العرض الذاتى اخص كما توهم لان
الخواص والمقيدات من مقتضيات العام والمطلق وظهوراتها
اما سمعت فى علم الحقايق ان الاشخاص مندمجة فى
النوع والانواع مندمجة فى الجنس وان ماهية النوع

عين ماهية الجنس الظاهرة بالنوعية فعوارض الاخص
على هذا الاعتبار اى الاتحاد عين عوارض الاعم ولعل
الى هذا اشار المحقق النورى فى بيان ان العرض الذى
يعرض لامر اخص كالموضوعات للعلوم الجزئية بالنظر الى
الموضوع الاعم يكون بوجه فى بعض الصور عرضا ذاتيا
للاعم وبوجه عرضا غريبا حيث قال والسر فيه ان العام
له ذات فى مرتبة من الواقع وذات فى الواقع وبين المرتبتين
بون بعيد فالعارض لامر اخص اذا كان الاعم عين الاخص
بحسب الواقع لا فى مرتبة من الواقع كان عرضا غريبا
بالقياس الى ذات الاعم فى المرتبة دون الواقع وبهذا
ينحل الاعضال وينحسم مادة الاشكال انتهى كلامه ويدل
على ما ذكرنا فى معنى قولهم لذاته تلويحات كلام بعض

المحققين وتصريحاتهم اما تلويحا فقولهم في هذا المقام
في معنى الاعراض الذاتية موضوع كل علم هو ما يبحث
في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية الخاصة به اي المحمولات
وهي المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة بها
اما لذاتها او لما يساويها كما عبرها الشارح المحقق فتدبر
ومنها قول الشارح ايضا في ذيل الاشكال الذي ذكره
بقوله سلمناه لكن نمنع ان يكون ذلك لذاته او لامر يساويه
والا يلزم عند انفكاك شيء من تلك اللواحق عن الموضوع
العام وهذا صريح في المقصود واما تصريحا وقد رايت
سالف الزمان حين اشتغالي بمباحثة تعليقات المحقق
الشريف على شرح الشمسية في تعليقات الفاضل المحقق
المدقق الداود على تلك التعليقة حيث قال معنى العوارض

الذاتية ترتبها على الذات باعتبار استعداد في الذات
مخصوص بها طالب لتلك الاعراض فان كانت مستقلة
في حصول هذا الاستعداد لها من غير اختصاص له بجزء
من اجزائها يكون العارض لها بسبب هذا الاستعداد
عارضا لاجل الذات ومع اختصاص له بجزء منها يكون
العارض لها بسببه عارضا لاجل الجزء وان لم يكن مستقلة
في حصوله لها فان كانت محتاجة فيه الى الخارج مساو
لها ولا مباينة يكون بهذا الخارج فيها الاستعداد مخصوص
بها طالب لتلك الخارج ويكون ذلك مستندا الى الذات
ايضا يكون العارض لها بسببه عارضا لاجل خارج مساو
فهذه الثلث لها قرب من الذات ونسبة تامة اليها
فلذا سميتها اعراضا ذاتية

تمت بالخير

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

۱۸۱
ق
۱۴۷
ر